

# 大乘涅槃經典群にあらわれたる危機思想

水 谷 幸 正

- 一 問題の立場
- 二 危機意識の分析
- 三 大乘涅槃經典群の資料的整理
- 四 六卷泥洹經にみられる危機思想
- 五 傍系經典群における概要
- 六 結 論

## 一

現在なお鑿鑿と活躍を續けているイギリスの歴史家アーノルド・ツインビー A. J. Toynbee が、該博な知識とそれに裏づけされた卓抜した歴史觀に基づいて、獨自の文明論を展開し、世界史學の新らしい局面を築き上げていることは周知のところである。彼が「歴史研究の理解可能な究極的な單位」を「文明」という統一ある實在におき、その文明の段階を「發生・成長・挫折・解體・死」という五段階の經過に分け、西歐文明をも含めて世界の各文明の世代論を組織づけ、その歴史的必然性として、西歐精神の破壊的要素、すなわち西歐の没落・解消が具體的にどういう形をとるかということについて語っていることもまたよく知られているところであろう。<sup>①</sup> われわれは、そこに現在の思

想史を支配している「精神の危機」を基盤とした歴史的實證の一つの效用を認めることができる。一切の存在はその歴史的性質性において捉えるとき、その發展の一定時期において、それまでの權威であつた存在原理がその支配的な力と意義を失ない、新しい原理へと全體的に轉回更生し質的に飛躍すべき決定的段階に到達する、という「危機の意識」は今日では一般的であり、根源的でさえある。哲學の場においても、生の哲學、辨證法神學（危機神學）、辨證法的唯物論、實存哲學などは、その方向に大幅な相異こそあれ、人間の主體的生の回復をめざす點では、危機思想から出發する現代哲學の典型的な傾向を示めすものである。もちろんツインビーの史觀と現代の危機哲學とを同日に談ずることは許されないが、われわれはここで、歴史面と教義面においてそれぞれに、佛教研究についての一つの示唆を與えられるであろう。だからといって、本論攷にかかる方法論を全く依用しようというのではない。しかし佛と人間（凡夫）という兩極を對置せしめて、正しくあるべき佛教的意義を現在の論理として一般化しようと試み、また過去の佛教思想の歩みをより經驗的に、より實證的に、しかもより歸納的に明確にしようとするとき、これら今日のな意識や方法を見捨てることはできない。いま、佛教における危機思想の一部を解明しようとするにあたり、本論攷が甚だ違つた色彩をおびるであろうけれども、しかもなおこの關心に連らなり得べきであることを期待しつつ論述を進めてみよう。

ひるがえつて、佛教の歩みを通覽するに、二千五百年に垂んとするその歴史は、思想史的にみてもまた教團史的にみても、それを支えてきたものは、佛教徒たちの法をして久しく住せしめんという「令法久住」の願いであり、實踐であつた。したがつて、佛教史を通じて、歴史のふしぶしを構成するもの、すなわち發展・發達の段階における契機をつくるものはこの令法久住の具體的な現われにはかならない。これをインドにおける大乘佛教の成立・展開に限つてみても、たとえば種々の内容をもつた數多くの經典の出現は大乘佛教思想の成立をもつともよく具體的に示めすも

のであるが、それらの經典において、あるいは特定佛教徒の著作である論書においても、令法久住をうたわないものは一つもない。すなわち令法久住の願いが經論という形態をもつて具象化したのであり、その時代の思潮に棹さして、社會狀態、教團事情を反映した佛教思想を顯現し展開せしめているのである。

このように經典という思想顯現のもつとも強力な方法を用いて、令法久住を主唱しているということは、それがいかなる時代を問わず佛教徒たる者の堅持すべき宗教意識であつたとしても、また一面からするならば、そういうことを強調しなければならぬ何らかの背景のあつたことをよく反顯しているといえよう。すなわち令法久住を阻碍するものの存在が推測できるのであつて、その克服ということが經典出現の一つの大きな契機をなしているのである。したがつて「令法久住」主張の内面には常に危機觀が支配していたことを認めねばならないし、轉回と發展という様態において、佛教思想を織りあげてきたところの經緯の原動力をそこにみななければならない。われわれは、主としてこれらの事情をさして、ここに危機思想と呼ぶのである。したがつて、佛教發展の歴史は危機意識の自覺であり、その克服であつたといつても過言ではあるまい。

## 二

危機の問題を佛教思想史の中に導入することによつて、さきに述べた個人的主體的生の回復という、それとはありかたの比重を異にした危機意識を措定した。ところが一概に危機意識といつても、われわれが佛教徒として現におかれている境位、立場から、現實の佛教を反省し、思想・信仰面において、あるいは教團のありかたにおいて、現にある姿と正しくあらねばならない姿とを適確に把握して、若しもそこに危機を自覺したとするならば、その危機意識あるいは思想なるものは、おそらく各人の自覺のしかたの相異によつて、その内容が多くの種類に分かれるであろう

し、その程度においても深淺の差が認められるであろう。同様に過去においても、多くの佛教徒たちによつて意識された思想は、その時代、その人に應じて千差萬別であつたと思われる。したがつて先ずこの多様の危機意識を思想的立場から大きく區別し分類しておく必要がある。

その區別の方法もまたいろいろと考えられる。たとえば教團に關するものと教法すなわち思想・信仰に關するものという分類、すなわち形而上的なものと形而下的なものとに分けて考えること。あるいは危機をもたらす作用面から分けて、外部からの壓力によるものと内部事情に根ざすものという分けかた。あるいはまたそれが佛道實踐者の個人のことに對してであるか、それとも、宗派という集團に關するものかという分けかた。さらにまた意識の程度によつて、絶望的なもの、恐怖、不安程度のもの、その克服ということに意欲的なものに分けること、などである。具體的にいうならば、異民族の侵入や異教徒の政治權力者による寺院や佛像經卷の破壊、僧尼の殺害というような、いわゆる法滅とか法難、破佛という言葉によつて伝えられていることがらは、さきの分類でいえば教團に關するものでしかも外部からの作用によるものであり、恐怖に覆われた半ば絶望的な危機意識といえよう。五濁惡世といわれるように教團内に破戒の比丘が暴れ、似非（像似）の沙門が横行して教團を墮落せしめ、また教團内部の勢力争いによつて分派衰微してゆくというようなことは、内部事情による不安感といえよう。教法についての解釋の相違から正法、邪法と分けられ、あるいは像法といわれ、遂には末法といわれるあの三時による歴史觀の發生は、社會狀態、教團事情に緣由することがらも多いが、その中心的な問題は佛による法の受持のしかた、顯現のありさまにあるのであつて、これは形而上のことがらであり、それを克服しようとする意欲の積極性をよみとることができる。釋尊の出世に遭うことができなかった、佛滅を去ることが遠いという嘆きは、個人のさとりにつながる求道に關しての主體的危機意識といえよう。

そのほか危機思想超克の意義、その精神的支柱の面においても種々に分けて考えることができるであらうが、以上のことがらを整理して、われわれは、佛教の根本的な名目である佛・法・僧の三寶の分類を用いて考察してみたい。なぜなら、經典成立史の面より危機思想を導き出すには、特に涅槃經典群についてみる場合はこれがもつとも妥當であると思うからである。佛とは佛滅にはかならず、後述するように他の經典群にみることでできない涅槃經典群に共通した獨特の問題であり、大乘涅槃經典にあらわれる危機思想の要點をなすものである。法とは正法滅盡、邪法濫行であり、さらに正像末の三法時觀へと發展するものから、いかにそれが勝れた法であつても自己の能力からかけはなれた隔絶したものであるという證りの可能性を追求するものをも含めて考えられる。僧とは内外より由來するところの教團の存續を許さない形而下的な壞滅をさすのであり、濁世思想にも結びつけて考えることができよう。

危機思想のあらわれる場面を右のようなことがらにしばつて、それが大乘涅槃經典群成立事情の中にどのようなようにして表面化されているか、しかも如何なる思想史的意義を荷なっているか、ということについて論考を加えてゆきたい。

### 三

さきにも一言したように、すべての經典が危機の克服をめざして出現しているのであるが、就中、涅槃經典は佛の入滅を主題にしている點、經典成立の契機からいつてもその意義が明瞭に汲みとれるのである。ここに本經典群ととりあげた理由がある。ところで、大乘涅槃經典群といつても、その中に含まれる經典が何々であるか明らかでない。したがつて次にそれらについて資料的面から整理し、共通の基盤を持つ一つの群として一括される所以について考察しておきたい。

元來涅槃系統の經典としては、小乘系統のもつと大乘系統のものに二分されるのであるが、そのいずれの系統に

においても漢譯本では異種異譯の多くの經典が伝えられており、またサンスクリット本、パーリ本、チベット本も現存している。<sup>②</sup> それらは全く別個のものではなく、小乗系統より大乘系統のものへと展開していったのであり、釋尊入滅という悲痛な歴史的事實に基づいて、その最後の教誡をもりあげているのである。小乗系統に屬するものが主として入滅の事情に主題をおいているのに對し、大乘系統はむしろ釋尊入滅という佛陀の傳記に假托して、大乘的な佛教思想を組織だて體系づけているところにその特色があるといえよう。經典成立史の觀點より換言するならば、大乘涅槃經は大乘佛教思想展開の一過程において、地域的、時代的背景といういろいろな事情の中における思想顯現の一手段として、それまでに傳持されてきた小乘涅槃經を利用したのであり、それに加うるに大乘思想をもつて肉づけし、當時の人々が主張しようとした佛教的意味を骨組みとして、小乘涅槃經を換骨奪胎したものであるといえよう。その佛教的意味の一つが、いまわれわれが當面の問題としている危機思想の克服にはかならない。

かかる性格をもつた大乘涅槃經典として、いかなるものを列擧することができであろうか。漢譯藏經において現在涅槃部に收録されているものは、シナの經錄編纂者、あるいは收藏者の慣例に従つたものであるから、それらを一括して無批判に取扱うことはできない。しかし何らかのつながりを認めたからこそ、彼等はそれらを一括したのであり、全然無關係とはいえない。現存の漢譯本は第一に擧げる正統の大乘涅槃經をはじめとして、大凡そつぎの八つのグループに分類して扱う必要がある。<sup>③</sup>

- 一 ① 大般泥洹經 六卷 東晋法顯覺賢共譯（大正・十一・863）
- ② 大般涅槃經 四十卷 北凉曇無讖譯（Ibid.・365）
- ③ 大般涅槃經 三十六卷 宋慧嚴等依泥洹經加之（②の再治本である）（Ibid.・605）
- 二 ① 方等般泥洹經 二卷 西晋竺法護譯（Ibid.・912）

② 四童子三昧經 三卷 隋闍那崛多譯 (Ibid.・928)  
少し系統が異なるが、よく似たものとして

③ 大悲經 五卷 高齋那連提舍譯 (Ibid.・945)

三 ① 等集衆德三昧經 三卷 西晉竺法護譯 (Ibid.・973)

② 集一切福德三昧經 三卷 姚秦鳩摩羅什譯 (Ibid.・988)

四 ① 大方等無想經 六卷 北涼曇無讖譯 (Ibid.・1077)

② 大雲無想經 卷第九 (敦煌出土本) (Ibid.・1107)

五 ① 濟諸方等學經 一卷 西晉竺法護譯 (大正・九・374)

② 大乘方廣總持經 一卷 隋毗尼多流支譯 (Ibid.・379)

これら二經は大正藏經では法華部に收録されているが、智旭の閑藏知津をはじめ諸藏本は涅槃部に入れている。

六 ① 摩訶摩耶經 二卷 蕭齊釋曇景譯 (大正・十二・1005)

③ 中陰經 二卷 姚秦竺佛念譯 (Ibid.・1058)

③ 菩薩從兜術天降神母胎說廣普經 (處胎經) 七卷 姚秦竺佛念譯 (Ibid.・1015)

内容は大いに異なるが同系統のものとして

⑤ 蓮華面經 二卷 隋那連提耶舍譯 (Ibid.・1070)

七 ① 當來變經 一卷 西晉竺法護譯 (Ibid.・1118)

② 法滅盡經 (小般泥洹經ともいう) 一卷 宋失譯 (Ibid.)

③ 佛臨涅槃記法住經 一卷 唐玄奘譯 (Ibid.・1112)

- ④ 大阿羅漢難提蜜多羅所說法住記 一卷 唐玄奘譯（大正・四九・12）  
 ⑤ 佛使比丘迦旃延說法沒盡偈百二十章 一卷 西晉失譯（Ibid.・9）  
 ⑥ 迦丁比丘說當來變經 一卷 宋失譯（Ibid.・7）  
 右の④、⑤、⑥、の三經は大正藏經では涅槃部に收録されていないが、前三經①、②、③の異譯とみることができる。

## 八

- ① 大般涅槃經後分 二卷 唐若那跋陀羅會寧共譯（大正・十二・900）  
 ② 般泥洹後灌臘經 一卷 西晉竺法護譯（Ibid.・1114）  
 ③ 佛滅度後棺斂葬送經 一卷 西晉失譯（Ibid.）  
 ④ 迦葉赴佛般涅槃經 一卷 東晉竺曇無蘭（Ibid.・1115）  
 ⑤ 撰集三藏及雜藏傳 一卷 東晉失譯（大正・四九・1）  
 ⑥ 迦葉結經 一卷 後漢安息三藏安世高譯（Ibid.・4877）  
 右の⑤、⑥の二經も涅槃部に收録されていない。

- ⑦ 佛入涅槃密迹金剛力士哀戀經 一卷 秦失譯（大正・十二・1116）

これらの中、第一グループの涅槃經が代表せしめられている。特に曇無讖譯四十卷本は、シナ、日本における佛教思想展開において極めて重要な役割を果たしてきたのであり、普通一般に涅槃經といった場合、この四十卷本（北本ともいう）か、あるいは慧嚴、慧觀、謝靈運などによる再治本である三十六卷本（南本ともいう）を依用している。その他の諸經典は殆んど注目されていないかった。たしかに、少なくともシナ佛教教理史の面よりするならば四十卷本は諸經典中のエース格だったのであり、かの南北朝時代の佛教界を風靡した涅槃學派の威力、當時の夥たしい涅槃經につ



いての末疏などをみただけでも肯き得るところである。しかし、かつて論攷したように、法顯譯出の六卷泥洹經は涅槃經典群成立の基盤を與えており、四十卷本以上に重要な資料的價值を有するものとみななければならない。特にインド佛教思想より直結した經典として夾雜思想が排除されている點、無視することのできない思想史的意義をもつてゐる。

なお、梵本は片々たる斷簡が発見されているにすぎず、チベット本としては藏經中に二本が傳持されており、一本（五十六卷本）は四十卷本及び大般涅槃經後分の重譯であるが、他の一本（十三卷本）は六卷本に相當するものであり、しかも梵本からの譯出であるから原典の反映が著しい。この六卷本とチベット譯十三卷本とは四十卷本の前十卷の五品、すなわち壽命品、金剛身品、名字功德品、如來性品、一切大衆所問品に相當するのであるが、四十卷本中においてもこの前十卷が獨立した形態を備えているところより、それを含めたこれら三本が資料的にもつとも中心になるものといえる。しかもこれら三本の内容を對照比較するならば、素朴な原型と思えるものは六卷本であり、つぎにチベット十三卷本を介在して、よりよく手を入れた跡の多いのが四十卷本の前十卷であるという系譜を立てることができる。第二グループ以下の經典群はこれら三本の前後に他の種々な要因を絡み合わせて成立し、これら三本に大小の影響を與えているか、または多少の影響を蒙っているものであつて、いわば傍系經典群である。したがつて、われわれは特にこの三本を中心にして、就中六卷泥洹經を主たる根據にして、それら經典自體が語り出していることより、危機思想を聞き出しその意義を考究することにしよう。

ところで、これら六卷本等によつて代表される思想は「いつ、どこで、いかなる人々によつて」うみ出され奉持されていったのであろうか。これについての詳細は別攷を期することにするが、いま危機思想の背景を與える上においても、成立史的に大體の素描だけでも述べておかなくてはなるまい。先づ編纂年代であるが、それを確實に決定づけ

る十分な資料はない。しかし、

① 法顯、曇無讖などの事蹟及びシナへの譯出年代（五世紀初め）。

② 經典自からが「如來滅後四十年中此法興世、然後便沒其後久如復當流布、……我後正法欲沒之餘八十年在、此大乘經當復流布於闍浮提、經四十年此經復沒」（四依品第九・大正・十二・877a~b）

「我泥洹後正法未滅八十餘年、此摩訶衍般泥洹經於闍浮提流行於世」（問菩薩品第十七・Ibid.・894c）

「我般泥洹七百歲後、如來教法從此漸滅」（分別邪正品第十・Ibid.・880a）と説いていること。

③ 經典の所説内容が小乘涅槃經を素材にしていることは勿論であるが、むしろ般若經による影響が著るしく、そのほか法華經、首楞嚴三昧經、維摩經、如來藏經などの大乘經典に依つてことが明瞭であること。<sup>⑤</sup>

④ 方等般泥洹經、大方等無想經、摩訶摩耶經などの他の大乘涅槃經典群との成立時期の前後關係

⑤ 龍樹造といわれる論書にその思想が見出されないこと。

などよりして、龍樹以後、無著・世親以前の間（A.D. I~IV）において、龍樹とか世親とかいつたようなその時代を代表する人物の存在の許されない時代に形づくられていつたと推定しておいても大きな誤りはないであろう。

つぎにその地方については、

① 法顯、曇無讖などが中インドにおいて原本を手に入れたという傳記。

② 經典自からが「此摩訶衍般泥洹經、我般泥洹後正法衰滅、干時此經流布南方、爲彼衆邪異說非法雲雨之所漂沒、時彼南方護法菩薩、當持此契經來詣闍浮潛伏地中、及詣一切摩訶衍方等契經於此而沒」（問菩薩品第十七・Ibid.・895a）と説いていることよりの推考。

③ 般若經や大乘涅槃經典群、如來藏經典群などの勢力圏との關係。

などよりして、おそらく中インド地方において具體化され、北インド方面へと誦傳されていったものであらう。

さらに奉持者たちについては、經典の所説内容からいつて如來藏思想と切り離して考えることができない。すなわち、涅槃經といえは、人々はすぐに「悉有佛性」という教義を想起するほどに、大乘涅槃經は如來藏（佛性）思想を誇示しようとするものであるが、おそらく當時大乘佛教思想の主流であつたとさへみなし得るところの、この如來藏思想を形成する大きな基盤を與えた人々のグループすなわち教團によつて、この經典が纏められ奉持されていつたのではないかと考えられる。しかも、ある特定の時代を劃して「一時的に現われ、忘れ去られてしまつた」ようであり、その時代は後述するように社會も教團も混亂狀態にあり、釋尊の入滅を想起せしめることによつて、還元顯正の新運動を提唱しようとした人々のいわば復古の叫びだつたといえよう。

#### 四

ここに六卷泥洹經をとりあげてその危機思想を論述しようとするのは、さきに検討したように六卷本に相當する四十卷本の前十卷およびチベット十三卷本を含めて、これら三本が大乘涅槃經典群の主流思想を相補つてよく表明していることを認めるが故に、いわば正系のこの三本に考察の重點をおくことをねらいとするものである。したがつて六卷本だけに資料的價值をことさらに認めようとするものでないことを、あらかじめことわつておきたい。さて、危機的状況、考定の方法を前述したように佛法僧の三方面に分けるにしても、佛を離れて法僧が考えられないように、三者は一貫したものであり一體的なものであるから、ここでは、しいてその特徴性を強調するという意味において三面より考察を加えることにしたい。

(佛寶) 佛滅すなわち釋尊入滅という嚴肅な事實が涅槃經典成立の契機であり、いわば基本的前提である。このモチーフに動かされるところにあらゆる涅槃經典の成立を醸し出したのである。佛を師と仰ぎ、善知識として、佛道を實踐し證悟を得ようとしていた佛弟子たちにとつて、佛の入滅こそ正しく危機中の危機といわなければならぬ。佛という唯一絶對の依りどころを失なつたあとに残される依りどころは何であるか。それは佛によつて遺された法(ダルマ)を自己の燈明(アッタ・ディーパ)とすることである。小乘涅槃經によつて傳えられたかの「自からに歸依し、法に歸依し、他を歸依とする勿れ、自からを燈明とし、法を燈明とせよ」の佛の遺誡といわれるものは、<sup>⑩</sup>一つの時代にあつても常に教團を指導する精神的支柱であつたに違ひあるまい。したがつてすべての經典に願求されている令法久住の旗印しは、佛にかわる依處の確立をめざすものにはかならない。大乘涅槃經が佛入滅の物語に假托して訴えんとした眞實の聲をここに聞くことができる。滅後の邪義に對して、それを破斥し、佛の教法の眞理性を宣揚するためには、佛滅を如何に解釋すべきかということが、先ず解決しなければならぬ問題である。したがつて本經の根本課題はそこにあり、またそれが危機克服への第一歩であつた。

「如來法身眞實常住非磨滅法」(金剛身品第六・大正・十二・866a)

「如來不趣滅盡、當知如來其壽無盡」(四法品第八・Ibid.・875c)

など、その例證をひく繁にたえないほど、經の全卷に亙つて繰り返しくりかえし如來の常住なることを強調している。周知のように、佛身を法身と生身の二身に分けることはすでに般若經にみられるところであるし、法身常住の思想は法華經において宣揚されたところであり、また小乘涅槃經にも説くところであるから、法身常住説の直接的背景はそれらによつて與えられていたといえよう。しかし、本經では

「如來身者、是常住身是不壞身是金剛身非穢食身、是則法身當作是觀」(金剛身品第六 Ibid.・866a)

と説いているように、如來身は法身であるということにのみ佛身觀の基調をおいている。もちろん、たんに觀念的に法身を想定するのではない。生身を離れて法身を考えることはできないであろう。しかし如來身を設定するのに

「如來此身是變化身」(四十卷本壽命品第一之三・Ibid.・381c)

「我過去無數劫來愛欲永盡無染汚身無穢食身、清淨法身諸生已斷、以方便智隨順世間、於闍浮提生現爲童子」(Ibid.・870c)と説くように、此の現實身たる生滅の色身を衆生利益のための一時的な化現とみなし、むしろ第一義的な不生不滅無爲の如來の本性、すなわち理法、ないしは如來によつて顯わされたダルマとしての教法を、如來身と定義づけ、そこからすべての論理を展開せしめている。したがつて

「汝從今日當作是知、如來身者非穢食身、廣爲人說從妙因生則爲法身、爲金剛身爲淳厚身」(金剛身品第六 Ibid.・866b)

「如來不生之生、非作所作」(四法品第八 Ibid.・873a)

「是爲如來不趣滅盡、當知如來其壽無盡」(Ibid.・875c)

といわれる。佛滅時における説法としてこの教説を權威づけることによつて、生身を依りどころとすべし、釋尊のみが歸依處である、といった偏狹な思想は打破される。かくて、法身依處の教權が確立されるのであり、佛陀入滅という危機は根本的に解決される。

「如來は常住である」という論理から、いきおい入滅についての、すなわち「涅槃」の名義についての内容轉換もなされなくてはならない。

「如來不生不死、是故如來は無爲法、故說如來入大泥洹 無衰老相」(Ibid.・873a)

「大般涅槃者名解脫處……眞解脫即是如來」(四十卷本如來性品第四之二 Ibid.・391c)

とあるように、不生不滅の無爲こそ涅槃であり、これは解脫處にほかならず、したがつて涅槃とは如來であり法身なのである。かくて

「是故涅槃名曰常住、如來亦爾常住無變」(Ibid.・389c)

と説いているように、涅槃はそのまま全くさきの如來身と同義異名となり、單なる滅の義が大きく一轉するにいたつた。しかしこれは凡夫のよく量り知るところではなく、

「如來泥洹甚深之義、非我凡細所能測量、亦非聲聞緣覺所知、唯佛世尊智慧境界」(純陀品第三 Ibid.・860c)

であるという。したがつて佛弟子たちの前で入滅相を示現したその涅槃とは

「眞實義及方便義、皆悉名曰大般泥洹、現入諸趣及入解脫、隨彼受化於處處現、此爲要義、是故名曰大般泥洹」(四法品第八 Ibid.・872c)

であつて、方便の化現にすぎない。かくして、「涅槃」とは「如來身の常住であること」を意味するから、佛が大槃涅槃に入つたとは、常恒不變のダルマを後世の佛弟子たちに示現することにほかならない。

「是故此經名爲無量功德所成、亦名菩提不可窮盡、以不盡故、故得稱爲大般涅槃、有善光故猶如夏日、身無邊故名大涅槃」(四卷本如來性品第四之六 Ibid.・417b)

「大涅槃光能入衆生諸毛孔故、衆生雖無菩提之心而能爲作菩提因緣、是故復名大般涅槃」(Ibid.)と説いて、まことに驚くべき思想の展開を示めている。

本經によつて大いに宣揚された、かの涅槃四德説、すなわち身、受、心、法を不淨、苦、無常、無我と觀察する四念處觀を顛倒なりとして、

「彼佛者是我義、法身是常義、泥洹是樂義、假名諸法是淨義」(哀歎品第四 Ibid.・862a)

という、常樂我淨説を鮮やかに説き明かすにいたるのは、さきの涅槃觀、如來觀からして當然の歸結といわなければならない。如來即法身即涅槃即法なのである。

〔法寶〕かかる「涅槃」の論理に支えられたダルマこそ、正法にほかならない。したがつてこの正法の常住なるべ

きことは、自明の理であるべきだが、それが正しく顯現し得ないところに、法滅を危惧し、正法護持を訴えなくてはならない由縁が生ずる。正法護持もまた

「純陀我今當泥洹、平等正法永安樂」(純陀品第三・Ibid. 859 b)

「若使聲聞問如來者、恐此正法不得久住……有二因緣當令菩薩任持正法、能使大乘法藏久住、又使一切衆生悉蒙其慶」(哀歎品第四・Ibid. 863 b)

「我從今日於佛法生信樂心不復驚亂」(四依品第九・Ibid. 876 c)

など經典の始終にわたつて「如來常住」と同様に屢々説かれている。

前章で引證したように、本經の成立事情を推定せしめる「我れ泥洹の後、正法未だ滅せざる八十餘年、云々」とか「我れ般泥洹の後正法衰滅し、千の時此の經南方に流布す、云々」の經文は、正法が衰へ滅することを豫言するという體裁をもつて説いたものであるが、如來、涅槃の眞實義からいつて、そのようなことが許される筈はない。

「如來正法滅盡之時三寶現沒亦復如是、非爲永滅、當知如來是常存法……只如斗星月盡後夜、明闇中間暫現光明、衆人見已尋即還滅、人謂其滅而實不滅、如是善男子、如來正法滅盡之時、諸辟支佛出興于世、開示教化無量衆生、立於正法尋即滅度、其實長存而不永滅、但諸衆生不能悉見、……此摩訶衍大般泥洹甚深境界不可思議、善說如來微妙之性、若善男子善女人、欲知如來是常住法、正法無盡僧寶不滅、當勤方便修學此經、我說此人爲近佛地」(月曜品第十六・Ibid. 891 a～b)

と説くように、ただ一時的に邪法によつて覆われているだけであつて、決して正法は永滅するのではない。<sup>⑨</sup>佛が常住である限り、法も無盡であり、僧も不滅でなければならない。ただ、

「若當如來說正法滅、其諸弟子應作是知、如來說苦此摩訶衍修行苦想」(問菩薩品第十七・Ibid. 894 b)

というように、正法滅は樂を計する者に苦想を修せしめんがための方便の説法であるともいう。

しかし、その正法の衰滅という危機は後述するように、社會の混亂、比丘の墮落によつてもたらされるのであり、

そこにおいてこそ、この涅槃經所説の法が、正法として顯現するというのである。すなわち正法とは本經自體の教法にほかならない。したがって、

「能於正法欲滅之時、於方等經不起誹謗、能受能說能書教人書能持」〔四依品第九・Tibid. 877b〕

と説くように、この經典を正法護持のよりどころ、すなわち危機克服の指南としている。

正法の具體的内容は、邪法と對置せしめることによつて明瞭になる。そこで、「分別邪正品」という一品を設けて、正法（佛説）と邪法（魔説）を詳しく分別し開示している。いまその一々の内容については省略するが、ただその正法としてのものとも具體的な内容が、法身常住、解脫涅槃につらなる、かの「一切衆生悉有佛性」の思想であることに注意しておきたい。本經が正法として顯現しようとした教義の根本思想は正しくここにある。本經の一部始終にわたつて説く佛性思想については多言を要しまい。涅槃經所説の「悉有佛性」説は千五百年來、周知のことに屬する。如來が常住なる法身であり、しかも般若空思想に裏づけされた普遍的、超越的な眞我であるというからには、佛性の理念はかかる論理の必然的展開であるといわねばならない。<sup>⑨</sup>しかし本經が特に本來性得の佛性の悉有を強調し、佛道實踐者に得成菩提の確信を與えているということは、佛陀釋尊と直結し得る根據を、いかえるならば佛道設定の基礎を明示することによつて、いわば非佛の人間の邪見ともいうべき精神的危機狀況の超克をめざすものといえよう。すなわち、佛滅を去ること遠くして喪失されつつあつた主體的佛教意識の回復にほかならない。超越的なしかも普遍的な「佛性」という理念を、人間（凡夫）に内在化せしめることによつて、自己の主體的生を如來という絶對者との結びつきにおいて確立していることに注目すべきである。ここにわれわれは、今日的な危機意識との密接なつながりを覺えると共に、いかなる時代においても自覺され反省さるべき佛教のいわば原理性を認めることができる。では、それは如何にして修得され自覺されるべきか。



「衆生若不護持禁戒、云何當得見於佛性、一切衆生雖有佛性、要因持戒然後乃見、因見佛性、得成阿耨多羅三藐三菩提」(四十六卷本如來性品四之四・Ibid.・403 a)

のであつて、禁戒の護持を第一要件とする。すなわち、佛性の具體的實踐的展開を佛道としての持戒に求めているのであり、本經の會座が

「爾時世尊普告大會、諸善男子善女人、於三法中及諸律教有所疑者、今皆應問云々」(長壽品第五・Ibid.・863 a)

と、先ず戒律の勸問より始まり、その思想もまた本經の大きな特色をなしている點、その意義は極めて重要である。<sup>24)</sup>何が故に戒律の復興を強調するのであるか。そこにわれわれは、佛教徒たち(僧)にその嚴正さを要求しなければならなかつた、當時の時代相、教團相すなわち僧滅の姿をみる事ができる。

(僧寶) 經典自らが憂うる社會相は如何ようであつたか。

「我般泥洹後、濁世之中、因穀貴疾、詐形利養衆多無數」(金剛身品第六・Ibid.・867 a)

「我涅槃後、濁惡之世、國土荒亂、互相抄掠人民飢餓」(四十卷本金剛身品第二・Ibid.・384 b)

「我諸弟子受非法物、無有是處、若畜金銀奴婢象馬牛羊雞狗猫狸狗鼠、銅鐵琉璃金銀真珠珂貝玉石珊瑚琥珀、種種雜物種種田宅種種販賣、畜養男女積聚穀米、自熟教熟學相學呪學衆鳥語、推步盈虛日月博蝕、仰觀歷數、學結華鬘工巧木作、學書占夢六十四術、服諸消食治瘡齒藥、花鬘塗身諛曲徐步、現知足相而實無厭戲笑談話、貪味飲食魚肉餽饈、合諸毒藥合諸香油、作諸樂器革屣繖蓋、竹作織作刻畫文繡、服種種藥合和諸香、學造王家談語坐起言笑宴默學作女人華嚴飾具、調戲語言雜色衣服造金樓閣、入酒會處及姪女家、如是種種非法之物、或作或受或持施人」(分別邪正品第十・Ibid.・880 c)

と語るように、國土が荒亂して食糧の困乏はなほだしく、飢饉を招いていたが、一方では豊富な貴金屬寶石類という贅物があり、商業は盛んにして、貨幣經濟による販賣體制も確立しており、人身賣買が行なわれ、酒場、賣春、賭博も繁榮するなど、享樂生活の面では近代社會に遜色のないほど發達していたといえる。かかる享樂社會にあつては、精

神生活の向上を期する佛教が、にべもなく拒否されるであろうことは言を俟たない。しかもそれに加うるに、このような惡弊は當然教團内へも大きな影響を及ぼし、修行僧（比丘）の墮落は目にあまるものがあつた。すなわち破戒者の跳梁跋扈である。本經が、同じく説述の始終にわたつて、禁戒護持を具體的にしかも強く訴えている直接的背景がここにある。なお、ここで一考を要することは、比丘の墮落の原因が單に社會相からの影響である、とのみに限定しておくことはできない。すでに大乘佛教が興起し、勝れた教理が與えられていたにも拘わらず、何故、邪法橫行を憂え、佛性を説き、禁戒を云々するのであるか。當時の佛教思想自体に比丘達を退墮せしめる内因があつたのではあるまいか。換言するならば、教法が比丘達の指導原理になつていなかったのではないかとすることである。その時代の教法といへば、阿含や毘婆沙の教義はともかく、華やかにデビュールしつゝあつた初期大乘佛教の般若經思想に、誰しもうすぐ氣付くであろう。龍樹・提婆などによつて大成されたというかの空思想は、現實に比丘達の實質的な實踐原理にはなつていなかったと思われる。すなわち、いたずらに觀念的な哲理のもてあそびに墮していたのではなからうか。一方では高遠な教義として「空」理論が大いに喧傳され知識階級に受け入れられていた反面、その空思想は煩惱を除き、苦を滅しようとする比丘達の日常生活に何ら寄與し得なかつた、のであらう。そのことは本經が鋭くきめつけているところからしても明きらかである。たとえば

「苦滅諦者、若有多修習學空法、是爲不善、何以故、滅一切法故、壞於如來眞法藏故、作是修學、是名修空、修苦滅者、逆於一切諸外道等、若言修空是滅諦者、一切外道亦修空法應有滅諦、若有說言有如來藏雖不可見若能滅除一切煩惱爾乃得入、若發此心一念因緣、於諸法中而得自在、若有修習如來密藏無我空寂、如是之人於無量世、在生死中流轉受苦」〔四十卷本如來性品第四之四、Ibid.・406c〕

と説くがごときである。<sup>④</sup>とこでその惡德腐敗の比丘について本經は、處々にその非行を舉示している。

「諸惡比丘寬縱懈怠、衆魔伴黨壞亂正法、自造經論傷讚頌歎、以非爲是、以是爲非、抄略增損、爲利養故欲多畜積非法財物、壞

亂正味令法薄淡、加復邪說文字不正、誤受學者、亦不尊重供養恭敬、內懷邪詔、爲利養故現樂法相、此摩訶衍般泥洹經、當於爾時爲斯等輩之所毀辱」(問菩薩品第十七・Ibid.・894c)

と述べる例文によつて、大凡その輪廓を知ることができよう。そこに説く「魔」とは、魔波旬(Mara pañña)すなわち佛説に反對して正法を破壊する實力者であつて、

「魔作比丘壞亂正法、爲獵師相而自覆藏、作比丘像比丘尼像、優婆塞像優婆夷像……俗法壞亂我教」(分別邪正品第十・Ibid. 890a)と説きはじめる分別邪正品に、さきにも一言したように、この魔の説くところを邪説としてその説相を詳しく舉げてゐる。

この魔教に惑わされ、正法衰滅を促がしたのは、獵師が法衣を着けているようなニセ(像似)の沙門の横行であつた。

「我涅槃後、無量百歲、四道聖人悉復涅槃正法滅後、於像法中當有比丘、似像持律少讀誦經、貪嗜飲食長養其身、身所被服鹿陋醜惡、形容憔悴無有威德、放畜牛羊擔負薪草、頭鬚髮爪悉皆長利、雖服袈裟猶如獵師、細視徐行如猫伺鼠、常唱是言、我得羅漢多諸病苦眠臥糞穢、外現賢善內懷貪嫉、如受毘婆沙門等、實非沙門現沙門像、邪見熾盛誹謗正法、如是等人破壞如來所制戒律正行威儀、說解脫果離不淨法、及壞甚深祕密之教、各自隨意反說經律、而作是言、如來皆聽我等食肉、自生此論、言是佛說互共誣訟、各自稱是沙門釋子」(四十卷本如來性品第四之一・Ibid.・386b)

像法の比丘相をものはや盡くしてあまりがない。あるいはこれらの諸比丘と名字比丘と呼び、禿居士(剃頭居士)、禿人と名づけ、また犯戒僧、童蒙僧、清淨僧の三種<sup>⑩</sup>、假名僧、眞實僧、和合僧の三種<sup>⑪</sup>、等僧、無等僧の二種<sup>⑫</sup>に分けて、正しい比丘のありかたを規定するなど、比丘に關する説示は實に微細を極めている。これらの經説が事實であつたのか、あるいは誇張的表現にすぎないのかは、遽かに決めることはできないにしても、當時の教團相を想像するに難くないであらう。

しかも、これら壞法無道者の代表として、「一闍提」という代名詞を登場せしめることによって、佛法の危機相をより深刻ならしめている。

「何等名爲一闍提耶、一闍提者斷滅一切諸善根、本心不攀緣一切善法、乃至不生一念之善」(四十卷本如來性品第四之二・Ibid. 393 b)

「純陀白佛、何等名爲一闍提、佛告純陀、若比丘比丘尼優婆塞優婆夷、誹謗經法口說惡言永不改悔、於諸經法心無歸依、如是等入向一闍提道、若復衆生犯四重禁作無間罪、不自改悔而無慚恥、彼於正法永無護惜、不與護法之人以爲知識、於諸善事未曾讚歎若復邪見無佛法僧、我說斯等向一闍提道」(隨喜品第十八・Ibid. 397 b)

正法を誹謗し、四無間罪、五逆罪を犯す斷善根の極惡人であり、しかも慚愧、改悔の全く無い者という一闍提が、本經において最初にとりあげられているということは、大いに注目しなくてはなるまい。<sup>②</sup>これによつて時代相を示現すること決定的だからである。しかも、その一闍提が

「彼一闍提於如來性所以永絕、斯由誹謗作大惡業、如彼蠹虫綿網自纏而無出處、一闍提輩亦復如是、於如來性不能開發起菩提因、乃至一切極生死際」(問菩薩品第十七・Ibid. 393 a)

と説くように、多くの場合、悉有であるべき佛性(如來性)の有無に關連して説かれているということは、いわば佛教的人間(護法持戒比丘)と非佛教的人間(一闍提)のありようを、正法に連らなるべき主體的危機思想として提示しているといえる。そのような人々が現實に存在していたか否か、あるいは外道者を指すのであるかどうかはともかくとして、正法危機の斷面を具象的な人間をもつて捉えている點、危機が個人の意識、思想として顯現しているという意味でまことに重要である。まさに、「佛性」といい、「一闍提」といい、危機思想の示現において一エポックを劃しているともいふべきである。

以上、佛滅——法身常住——涅槃四德——正法久住——禁戒護持——悉有佛性——社會混亂——比丘墮落——一闍提という分類の運びにおいて、本經における危機思想のありさまを重點的に考察してきたのであるが、これらは相互に關連しつつ經典の趣意を顯現しているのであつて、要は正法たる本經を護持し、もつて三寶をして久住ならしめんとするにある。したがつて、たとえば禁戒に關しても

「善男子、是故護法優婆塞等、應執刀杖擁護如是持法比丘、若有受持五戒之者、不得名為大乘人也、不受五戒爲護正法乃名大乘、護正法者、應當執持刀劍器械、侍說法者」(四十卷本金剛身品第二・Ibid.・384 a)

と説いて、大乘の正法護持のためには、佛教徒の第一の規範ともいふべき五戒すら、形式的なものとして重視しないのであり、また

「若諸弟子無有檀越供給所須、時世飢饉飲食難得、爲欲建立護持正法、我聽弟子受畜奴婢金銀車乘田宅穀米賣易所須、雖聽受畜如是等物要當淨施篤信檀越」(四十卷本如來性品第四之三・Ibid.・402 b)

と説いて、いわゆる説淨法を利用して、正法建立のためならば、不淨物受畜も是可なりと容認し、

「菩薩摩訶薩爲護法故、雖有所犯、不名破戒、何以故、以無憍慢發露悔故」(Ibid.・400 c)

といつて破戒とはなさない。何故なら

「汝今善能護持正法、若有善男子善女人欲斷煩惱諸結縛者、當作如是護持正法」(四十卷本如來性品第四之二・Ibid.・396 c)

と説くように、如來常住の正法護持がそのまま煩惱斷滅の實踐となつて、佛性が顯現するからである。かくてか、の根本佛教の常格ともいふべき四諦とは

「若滅道者、如來法僧解脫之性、此四種法名為道諦、於四種法不知實故、長處生死無量苦惑、於生死中能勤修行、了知如來法僧解脫、是常住法、……於此三寶作常住修者、是則名為知苦滅道諦」(四諦品第十一・Ibid.・883 a)

であり、

「常知如來性、長存不變易、法僧亦復然、皆非磨滅法、如是善男子、此三法者常住不變眞諦之言」(隨喜品第十八・Ibid.・886c)と説くように、三寶常住こそ眞實諦であり、

「應於如來、生常住心無有變易正法不斷僧寶不滅、是故應當多修方便勤學是典……名大涅槃」(四十卷本如來性品第四之六・Ibid.・417b)

と自らいうように、それが大涅槃というこの經典なのである。そしてそれが、大乘菩薩道の確立であり、結局は

「汝善男子、自修其心慎莫放逸」(隨喜品第十八・Ibid.・889c)

と經末に誠める自歸依に危機克服の據點を求めるにいたつている。時代の如何を問わず、これこそ、佛教の衰微、没落における佛教徒に要請されるもつとも具體的な主體的立場である。

## 五

正系三本の始終に一貫して現われている危機的經典相は、全く同じ格調をもつて他の傍系經典群にもみられる。いま、それらの一々を列擧し、その意義を考察する餘裕はないが、同様の時代相をよく表明しているという點において、その主なものの概要を擧げておこう。

方等泥洹經は經法の受持を強調し、福德三昧經は福德三昧による正法の久住を説き佛身不滅を示めしている。<sup>24)</sup> 大悲經は佛滅するも發心念佛し聞佛名するならば、正しく般涅槃に入ると説いて、佛身常住なることを匂わすと共に、比丘の墮落についても詳説している。<sup>25)</sup> 大方等無想經では法身常住、悉有佛性を明確に説きながら、比丘の腐敗も述べており、<sup>26)</sup> また敦煌出土の大雲無想經には一闡提を彷彿とせしめるような説相がみられる。<sup>27)</sup>

しかして、教團の墮落による法滅危惧については、摩訶摩耶經および當來變經などの一群の經典に詳しい。たとえば摩訶摩耶經に

「諸比丘等樂好衣服縱逸嬉戲」(卷下・大正・十二・1013c)

「時諸四衆猶如獵師、好樂殺生、賣三寶物」(Ibid.)

と述べ、迦丁比丘說當來變經には當來世に惡法が興り、惡比丘が出て正法を破壊すといつて、その行狀については

「貯聚錢財奴婢六畜、修治園林以此爲上」(大正・四九・7b)

「出言凶強、好與酒客、姪湯女家、與之從事」(Ibid.・e)

「更與屠兒惡賊嗜酒盜劫販賣」(Ibid.・8a)

「閨門姪亂不避上下」(Ibid.)

など、實に比丘の酒色に耽溺する様相を詳しく述べている。特に淫慾について云々する點は六卷本などで女人を衆々の惡處として極力破斥していることに通ずるものがある。

なお、摩訶摩耶經には佛滅後千五百年までの百年毎に正法衰滅の經過を説き、最後は

「惡魔波旬及外道衆踊躍歡喜、競破塔寺殺害比丘、一切經藏皆悉移至鳩尸那竭國、阿耨達龍王悉持入海、於是佛法而滅盡也」(卷下・大正十二・1013c~1014a)

と法滅を豫言するにいたつてゐる。佛臨涅槃記法住經は千年までであるが、摩訶摩耶經と同攷異曲である。また蓮華面經はミヒラグラ王の破佛を説くこと實に凄まじいものがある。<sup>⑨</sup>

ともかく、これらの經典群の成立については、正系涅槃經との關連において考えなければならないから、必ずしも同時代の所産をみることはできないし、また既に論考されているように、<sup>⑩</sup>突如としてこれらの經典群にこのようなことが説かれ出したのではなく、阿含や毘奈耶にすでに述べられているところであつて、それぞれの經典が、それぞれ

の事情に基づいて、種々の系統のもとに作り出されているにはかならない。しかし、さきの一連の比丘の悪行につき、それを説く諸經典の成立時代より推して、おそらく(A.D. II—IV)頃には、教團の一部が甚だしく腐敗墮落し、それによつて教團内に深刻な危機観が醸し出されていたであろうことは充分に肯き得るところである。中インドと西インドに境しているマトラーより発見されているところの、ガンダーラ美術の影響を受けている佛像群の中に、飲酒の天部が非常に多く、恰もギリシャの酒神バックスの像のように、樹下に幾組かの男女が抱擁する嬌態や、酒器を前にして歌舞する姿を彫り出しており、それらが大體紀元前後より四世紀頃の製作であると推定されているところより、たしかに、當時の比丘達の亂行狀態を自から美術品をもつて遺しているの感が深い。また、不増不減經、(大正・十六・466b)『諸法無行經卷下』(Ibid.・十五・761b)『悲華經卷七』(Ibid.・三・211b)『持世經卷四』(Ibid.・十四・664c)『央掘魔羅經』(Ibid.・二・537c, 542 a, c)『思益梵天所問經』(Ibid.・十五・59 a, 60 a)『大寶積經發勝志樂會』(Ibid.・十一・520 a, c, 521 a, b)『菩薩藏會』(Ibid.・263 a, 265 b, c)『摩訶迦葉會』(Ibid.・512 a)『三律儀會』(Ibid.・10 b)『大集經陀羅尼自在王品』(Ibid.・十三・11 c)『虛空藏菩薩品』(Ibid.・127 c)『法華經普賢菩薩勸發品』(Ibid.・九・61 b)『藥王菩薩本事品』(Ibid.・54 a)などの大乘經典が、みな軌を一つにして佛滅五百年代における危機を語り、末世の正法誹謗の徒の行狀を傳えていることなどからも傍證して、當時の教團相を推測するに難くない。

大乘佛教の興隆期にあつて、主として教團自體の内部より形而の上下を問わない危機的狀況に遭遇し、それに乘じてその時代に訴えるべくして出現したのが、小乘涅槃經に結びつけて新らしく作り出されたこれら的大乘涅槃經典群だつたといえよう。



六卷泥洹經を中心に大乘涅槃經典群の成立史的意義に照明を充てつつ、經典自から語り出すところより、その危機思想を多角的に抽出し、その思想史的意義を考察してきた。もちろん、經典の説相を事實として、それに全面的に依據しようとするものでもなければ、またその歴史的信憑性を確實視するものでもない。經典の編纂を繞る相互の結合、採入の事情、傳持の間における誇張性、あるいは削失度などを十分に考慮に入れて、より嚴密な究明のメスを加えなければならぬことは當然である。しかし、大乘涅槃經成立時代および奉持の場處における時代相、教團相ならびに佛教思想の特異性を何ほどか明瞭に浮彫りにすることができたといえよう。インド一般史との關係においていうならば、おそらく、大乘佛教興隆期のクシャン朝(A.D. I~II)以後、インド教復興時代のグプタ朝(A.D. IV)前後の中インド乃至は北インドの佛教事情を示めずものであり、それは佛教史上、教團史的にそして思想的に危機をもつとも強く意識した一時代であり、その意識が涅槃經という形態をもつて顯現したのであるといえる。しかし、「正法滅(末法)」の經意は、その後の佛教事情を附加することにより大集經典群に受け代られてシナへ傳持されたのであり、本經はそれに對處する心がまゑとしての「佛性」説がシナ佛教徒により主として採りあげられていったようである。

古來、大乘涅槃經所説の綱目として、扶律談常、悉有佛性が擧げられている。混亂した社會、衰微した教團に「扶律」すなわち戒律の復興を強調し、佛身は涅槃せるも不生不滅の常樂我淨こそ眞の涅槃なりとして、涅槃の意義を一轉せしめて眞向から大膽に「談常」すなわち如來法身の常住を説き、しかも佛道實踐者には覺證への不安を除かんがために「悉有佛性」の確信を與えて扶律をうらづけ談常を主體化し、正法護持の眞面目を發揮したのである。ここにわれわれは、「佛性」宣言の大乘菩薩道確立による危機超克への宗教的情熱が、全卷を貫く精神となつて現われていることを認め得る。大乘涅槃經典群成立のモチーフとしての危機思想の結義をこのように捉えなければならぬ。

げに、佛道實踐の確信はここにある。歴史は繰り返す、という。本經こそ、いま現に佛道を志ざしつつあるわれわ

れに即應した、きわめて有効適切な指針を與えてくれているのではあるまいか。(昭和三十三年度文部省科學研究費總合研究による成果の一部である。)

(昭和三五・一・三〇)

註① Arnold Toynbee: "A Study of History" 彼の主著であるこの全十卷は社會思想研究會より「歴史の研究」(續・歴史の研究)として和譯出版されている。そのほか數著が和譯されているが、その概観については「トインビー・人と史觀」(社會思想研究會編(昭和32・社會思想研究會)を参照。

② 小乘涅槃經としては

- (1) 佛般泥洹經 二卷 西晋白法祖譯(大正・一・160)
- (2) 般泥洹經 二卷 東晋失譯 (Ibid.・176)
- (3) 大般涅槃經 三卷 東晋法顯譯 (Ibid.・191)
- (4) 長阿含經、遊行經 三卷 姚秦佛陀耶舍等佛念共譯 (Ibid.・11)
- (5) Mahāparinibhāna Sutta D. N. II. p. 72~168
- (6) Mahāparinirvāṣaṣṭra. E. Waldschmidt.
- (7) 佛垂般涅槃略說教誡經(佛遺教經) 一卷 姚秦鳩摩羅什譯(大正・十二・1110)

これらについては、石川海淨「大般涅槃經三卷本の在り方について」(印度哲學と佛教の諸問題)、松本文三郎「涅槃經論」(宗教研究二一六)参照。(6)については山田龍城「梵語佛典の諸文獻」pp. 49参照。(7)のみは教理を説くことを目的としている點で、他の六經と趣きを異にするし、藏經でも大乘涅槃部に入れているが、その内容からいってやはり小乘系統とみななくてはなるまい。

③ 殆んどが、現在の大正藏經では涅槃部に收められているが、それに係わりなく、關連のあるものも含めて、分類することにした。なお、これらの經典については、前掲松本文三郎論文、布施浩岳「涅槃宗の研究」前篇、椎尾辨匡「佛教經典概説」、望月信亨「佛教經典成立史論」、宮本正尊編「大乘佛教の成立史的研究」など参照。

④ 拙稿「六卷泥洹經について」(佛教文化研究第六・七號)。

⑤ 山田龍城前掲書 P. 95 渡邊海旭「壺月全集」PP. 570.

⑥ 大谷目錄・No. 787, No. 788.

⑦ この「七百歳」という数字は、もちろんそのまゝ信用することはできない。法顯傳によれば、法顯の在印時期 (A.D. 404~405) を佛滅後千四百九十七年といっていることから、勘算して七百年も考えなければならない。

⑧ 望月前掲書、松本前掲論文など参照。

⑨ 涅槃經はインドでは傳持された形跡が殆んどない。世親造という「涅槃經論」「涅槃經本有今無偈論」も境野黃洋博士などによつて偽作説とされているように、眞撰性が薄い。

⑩ 長阿含遊行經(大正・1・11a) Mahāparinibhāṇa Sutta (D. N. II, p.101) (南傳藏經卷七・六九頁)。

⑪ 遺教經に「則是如來法身常在而不滅也」(大正・11・1112b)とある。

⑫ 小乘涅槃經にもすでにこの思想がある。すなわち(法顯譯といわれる三卷本の)大般涅槃經「爾時如來告阿難言、汝勿見我入般涅槃、便謂正法於此永絕」(大正・1・204b)。

⑬ 拙稿「如來藏と佛性」(佛教大學學報第三十一號)参照。

⑭ 土橋秀高「戒律思想の展開」(龍谷大學論集第三五二號)、同「涅槃經五行の展開」(同第三四五號)参照。

⑮ 空思想の批判はこの時代の經典群によく見られるところである。たとえば、成立が古いと言われる大寶積經普明菩薩會(古大寶積經)に「復次迦葉、非無人故名曰爲空、但空自空、前際空、後際空、中際亦空、當依於空莫依於人、若以得空便依於空、是於佛法則爲退墮、如是迦葉、寧起我見積若須彌、非以空見起增上慢、所以者何、一切諸見以空得脫、若起空見則不可除」(大正十一・384a)とあつて空への執着は我見を起すよりもなお不可なりと排斥している。なお、彌勒、無着、世親という論師系譜によつて示めされるいわば中期の大乗佛教々學が、空思想の超克として「空の有」的展開をなしていることは、佛教思想史上よく知られているところである。

⑯ 「於惡世中流離貧乏困苦出家、種種妄解名字比丘、爲利養故恭敬白衣、形狀憔悴如放牧者、身著袈裟如獵師像、希望世利如貓捕鼠、病瘦疥癩身體不淨、而被牟尼賢聖被服、形如餓鬼貧窮寒悴、非眞沙門爲沙門像、於當來世正法壞時、於我所制法律行處、經典正論皆悉違反」(四法品第八・Ibid.・869a)。

⑰ 「如是破戒不護法者名禿居士」(四十卷本金剛身品第二・Ibid.・383c) 金剛身品第六・866c。

⑱ 「爾時多有爲飢餓故發心出家、如是之人名爲禿人、是禿人輩見有持戒威儀具足清淨比丘護持正法、驅逐令出若殺若害」(Ibid.・384b)。

- ①⑨ 金剛身品第六・Ibid.・867 b.
- ②⑩ 四十卷本如來性品第四之三・Ibid.・401 b.
- ②⑪ 四法品第八・Ibid.・872 b.
- ②⑫ 本經には一闍提について、實に四十數回もその名を擧げている。ここでは、その一々について擧げる餘裕がないので、危機思想に關連する意義についてのみふれておくことにして、一闍提そのものについては、いづれ別攷を期したい。なお、土橋秀高「性と修の問題」(佛教學研究七)参照。
- ②⑬ 一闍提の成佛不成佛については、本經がシナ譯出以來佛教家を賑わした問題であることは周知のところである。これについても別攷に委ねたい。なお、常盤大定「佛性の研究」参照。
- ②⑭ 「其欲供養佛、及奉事我身、彼聞是經法、其心當歡喜」(如來化說法品第九・Ibid.・927 c)。
- ②⑮ 「若衆生持是經者、則於其人佛不涅槃、法亦不滅、何以故、若有開示是經典者、當知是人則爲見佛」(卷下・Ibid.・1004 a)。
- ②⑯ 卷三・禮拜品第八 (Ibid.・958 a~b)、卷五・教品第十四 (Ibid.・972 a~c) に六卷本などと同致のことを説いている。なおここでは、「像似比丘」のことを「自稱沙門」「形似沙門」と呼んでいる。
- ②⑰ 卷五・增長健度第三十七之一 (Ibid.・1099 b)。
- ②⑱ 「大衆盡知瞿曇沙門是大妄語、先常說言作五逆罪、誹謗正法、毀辱聖人、用招提僧物及佛法物、犯四重禁、汚比丘尼、邪見是十種人、是地獄種、現在不能斷欲界結、證沙門果、不能增長無上正法、今者乃說有正信、心悔先所作罪、則得滅、還能增長如來正法、不信之爲、名地獄人」(Ibid.・1107 b~c)。
- ②⑳ 「女人志者於一切法多生染著……其女人法猶如大地多諸渴愛云々」(問菩薩品第十七 Ibid.・894 c)。
- ㉑ 山田龍城「大乘佛教成立論序說」pp. 567 參照。
- ㉒ 山田龍城前掲書、赤沼智善「佛教教理の研究」pp. 541、佐々木教信「インドにおける法滅思想について」(日本佛教學會年報第二十一號)參照。
- ㉓ 世界文化地理大系十、「インドの美術」pp. 108、松本文三郎「佛教史の研究」pp. 75 參照。